MONIZAM I KRŠĆANSTVO.

POGLAVLJE IZ VJERSKE FILOZOFIJE.

NAPISAO

Dr. GJURO ARNOLD.

J. Kr. 152/80

(Preštampano iz 178. knjige „Rada" Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti).

U ZAGREBU

TISAK DIONIČKE TISKARE

1909.

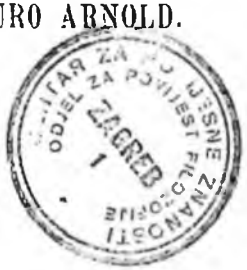
MONIZAM I KRŠĆANSTVO.

POGLAVLJE IZ VJERSKE FILOZOFIJE.

Ju. k. 2285/92

NAPISAO

Dr. GJURO ARNOLD.



(Preštampano iz 178. knjige „Rada" Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti).

U ZAGREBU

TISAK DIONIČKE TISKARE

1909.

Ni u kojem se razdoblju duševne djelatnosti kulturnih naroda nije toliko raspravljalo o pogledima na svijet, koliko baš u našem. Ne potječe to samo odatle, što danas mnogi, koji je tek primirisao k filozofiji, misli, da mora ljudstvo novim nazorom usrećiti, nego i odatle, jer pristaše istoga nazora taj nazor ili prema filozofskom shvatanju ili pače prema čuvstvovanju svome malo preinače, te ga pod nov nazor izdaju i pristaše skupljaju. Potonje se navlastito dešava kod monizma. Zato monisti broje najviše skupova, ali doista i najveću, upravo bojnu, galamu dižu. Nu koliko god ta buka mnogovrsna i neskladna bila, njom se ipak provlači jedan motiv: da s kršćanskim nazorom o svijetu treba prekinuti, jer se preživio. Ili bolje: kršćanski je nazor već oboren; treba samo ukloniti ruševine, da se na njihovu mjestu može podići ponosni hram monizma.

Prije negoli ispitamo, stoje li stvari po kršćanstvo tako nepovoljno, ogledajmo malo skupine monističkih bojovnika.

Najvećem skupu stoji na čelu jenski biolog Haeckel.[1] Njegovo djelo o „Zagonetkama svijeta" u sve je gotovo evropske jezike, ali i na japanski, provedeno i u više nego u jednom milijunu primjeraka u ciglih sedam godina raspačano. Ta činjenica, koju je Paulsen[2] nazvao postidnom, ne postaje utješnijom, ako se kaže: da svi kupci nijesu ujedno i čitači; jer obrnuto imade čitača, koji

[1] Welträthsel. Gemeinverständliches über monistische Philosophie. Bonn 1899[1], 1907[7]; pučka izdanja pripravljuju se od 1903.

[2] Philosophia militans. Berlin 1908.[3] pogl. 7.

knjige samo posuđuju. Utješna je pri tom samo misao, da svi čitači nijesu doista u isti mah i pristaše. Nu bilo tomu kako mu drago, rečena je činjenica uz monistički u njezinu povodu stvoreni savez i uz dnevnu u filozofiju slabo upućenu štampu svakako pridonijela tomu, da se Haeckelovo materijalističko shvatanje svijeta u prvome redu drži moniznom.

Drugi skûp vodi Bölsche[1], popularni prirodoslovni pisac i učenik Haeckelov. Od učitelja se svoga razlikuje time, što se i njegovu surovom materijalizmu i njegovu fanatičkom dogmatizmu ukljanja, a u nekom panteističkom čuvstvovanju za prirodu traži čisto religijsko zadovoljstvo. Njemu se mogu pribrojiti i oni protestantski teologički pisci, koji vjeru proglasuju ſmaštanjem, ali je uza sve to drže središtem svega duševnoga života (Kalthoff, Steudel, Schrempf), i oni moderni lirici, koji svijet istovetuju s Bogom (Dehmel, Rilke, Scholz).

Znatniji konkurenat Haeckelov je međutim Amerikanac Ralph Waldo Trine[2], čije djelo „U skladu s neizmjernim“ u novom je svijetu jednaki uspjeh polučilo kao i Haeckelove „Zagonetke“, ali je u prijevodima i po Evropi na stotine tisuća raspačano. Razlika između Trineova i Haeckelova djela vrlo je velika, tako što se sadržaja kao i što se načina tiče. Haeckel hladnim profesorskim tonom gomila silnu naučnu gradju, koju svagdje izdaje pod ujamčenu istinu, i stvara od nje krutu mehaniku atoma, možđana i duše ne mareći, hoće li ikoga time zadovoljiti. Trine se obrnuto uklanja svemu suhomu znanju i poetičkim propovjedničkim glasom nastoji, da nas poput kakova drevna mistika uroni u svemirsku dušu kao jedini uzrok svih pojava, ne bi li na taj način stekli pravo blaženstvo. Dok Haeckelove „Zagonetke“ odaju babilonski ponos s prirodoslovnih tečevina, s kojima se XIX. stoljeće završilo, Trineov „U skladu s neizmjernim“ odiše čuvstveno-poetičkim raspoloženjem kao reakcija protiv rečenih prirodoslovnih spoznaja.

Poseban skup je izašao iz škole E. Hartmanna, koji je nesvijest proglasio ſsupstancijom tako objektivnoga bitka, kao i činjenicâ svijesti, te je za svoj metafizički sustav zahtijevao pridjevak monističkoga. Nu dok Hartmann nije još nigdje polemičan, njegovi su sljedbenici postali upravo agresivni. Zbornik, što ga je

[1] Naturgeheimniss. Jena 1908.

[2] In Harmonie mit dem Unendlichen. Christliebov prijevod, Stuttgart 1909.

prošle godine izdao najznatniji između njih, Arthur Drews, pod naslovom „Der Monismus“[1], ne napada strastveno samo kršćanski nazor o svijetu i kršćansku teologiju, nego pobija najodlučnije sve druge vrste monizma dokazujući, da samo Hartmannov odgovara zahtjevima znanosti. Kako je taj skup monistā logički školovan, imade filozofijsko-povjesnu naobrazbu i pogled po svim znanstvenim područjima, mora se, ako je brojno i manji, držati jednakim Haeckelovu, kojemu filozofske obrazovanosti ponajviše nedostaje.

I iz Nietzscheove se filozofije razvio poseban skup, koji vodi Horneffer[2]; on poput apostola prolazi Njemačkom, grmi s velikim patosom protiv kršćanstva i crkve, i prikazuje nauku o kulturi nadčovjeka kao monizam. Spomenem li jošte, da i Francuska i Italija imadu svojih monista, ondje da su ponajviše pristaše Comteova pozitivizma (Buisson, Lechartier, Le Roy), ovdje pristaše Comteova pozitivizma ili njemačkih filozofa (Ardigò, Marchesini, Guastella), onda sam naveo prilično sve, koji su meni poznati.

Svi se ti skupovi, kako jamačno razabraste, dadu svrstati pod tri glavna gledišta. Oni su naime ili oslanjaju na prirodne nauke, navlastito pak na postulat kauzaliteta i teoriju evolucije; ili stoje u povodu mistično romantičnoga shvatanja prirode, kako je svojstveno estetičkomu i umjetničkomu području; ili napokon nalaze svoje uporište u određenoj filozofijskoj struji napose pozitivizmu i pesimizmu. Razlika između tih gledišta i razrožnost između rečenih skupova monistā ne smetaju dakako, da se u zajedničkoj težnji, dakle u pobijanju kršćanskoga nazora o svijetu, i nehotice podupiru i pojačavaju. A odatle u jednu ruku slijedi, da je svatko, tko sa znacima vremena računa, dužan, u tu se pojavu ozbiljno zamisliti, u drugu pak, da aktuelnost ove teme unutar vjerske filozofije i života ne treba ni opravdavati, a kamo li dokazivati. Kako umjetnički monizam pripada više kulturnom području, filozofijski pak se u borbi protiv kršćanskoga shvatanja svijeta služi istim sredstvima kao i prirodoslovni, zabavit ću se ovdje samo potonjim. Ali ni taj ne mislim sa sviju strana ogledati, nego ću osvijetliti samo one, koje kršćansko shvatanje čine tobož iluzornim. A to su kauzalitet i evolucija.

[1] Der Monismus, dargestellt in Beiträgen seiner Vertreter; 2. sv., Jena 1908.

[2] Wege zum Leben. Leipzig, 1907. Die künftige Religion. Leipzig, 1909.

Prirodoslovni monizam uzima. da je sav bitak ne samo istovrstan, nego pače i jedan. Fizično i psihično, Bog i svijet su istovetni. Pojave toga jedinstvenoga bitka podvržene su vječnim i nužnim zakonima tako, da o zasezanju kakve više inteligencije u njihov tijek ne može biti ni govora; a jednako je samo tlapnja. da ima kakva slobodna volja. Što se evolucije tiče, to ona samo utvrđuje beskrajni slijed uzročno uvjetovanih pojava i čini time još očitijim, da se u fizičnom području ne može govoriti o kakvim svrhama, u psihičnom pak povrh toga o tako zvanoj neumrlosti.

Sve bi to dakako stajalo, kad bi monizam bio utvrđeni posljedak znanstvenoga istraživanja. Ali zadaća empirijskih znanosti je samo obradivanje iskustva, dok je monizam sistem tvrdnja, koje očito iskustvo prekoračuju. Pojavni svijet se u zbilji prikazuje mnoštvom pojava, čije jedinstvo, vječan im uzrok i unutarnje biće niti je tko kada vidio, niti pipao, niti vagao. A po svoj prilici će tako ostati do vijeka. Isto pak vrijedi i o mikrokozmu. Ono, što nam iskustvo daje, nekakvo je dvojstvo oprečnih pojavnih nizova. Do pomisli o njihovu zadnjem jedinstvenom uzroku možemo doduše doći na putu hipoteza, ali egzaktnim istraživanjem nikada. Potječe to naravno odatle, što je taj uzrok transcendentan, te ne može po tomu postati predmetom iskustva. Zato i monizam, kad govori o zadnjem uzroku svijeta i o ljudskomu biću, samo je hipoteza, te se uzalud vjeri nasuprot izdaje pod čistu znanost.

S područja se empirijskih znanosti ne može dakle uopće segnuti za iskustvo — van da se njihovim principima, poimence kauzalitetu i evoluciji, poda drugo shvatanje, negoli ga one podaju. To bi ujedno znao biti put, na kome bi najprije došlo do mira između znanosti i vjere. Pa da pokušamo.

Treba prije svega otvoreno priznati. da je naziv „vječni zakoni" doista smutljiv i da po shvatanju popularnom sadržaje nešto mitologičko. da ne kažem poganske. Vječni su prirodni zakoni u prvome redu svakako ljudska pravila, koja se tiču određena mnoštva pojava; ili apstrakcije, što ih razum u povodu iskustvenih činjenica stvara. A onda je izvan svake sumnje, da sve, što se na iskustvenom putu utvrditi dade, samo je vanredna redovitost prirodnoga bivanja. O utvrdi zakonita tijeka sviju prirodnih pojava ne može biti govora. Što se pak nužnosti prirodnih zakona tiče, stalno je. da je logički ne smijemo izvoditi ni iz kakoga mnoštva pojava: jer za nas ni iz najjednostavnije pojave, recimo običnoga kemijskog spoja, ne slijedi više, nego da se u zbilji zbiva. Zato kad

je govor o vječnim ili nužnim zakonima, redovno je po srijedi neko generalizovanje. Radi se dakle samo o tome: je li takvo generalizovanje opravdano.

Da je Hume to pitanje zanijekao, ne zatječe nas stoga, što je kauzalitet uopće proglasio navikom. Nu Hume je očito smetnuo s uma. da se pri tome radi zapravo o samoodržanju duha. Ako se ne uzme, da u pojavnom svijetu vlada općena zakonost, onda o kakvoj djelatnosti duha uopće, a o slobodnoj i jedinstvenoj spoznaji prirode napose, ne može biti govora. Zato Cohen[1], raspravljajući o Humeovu shvatanju kauzaliteta pravo kaže, da je opće pogibeljno, jer truje vrelo ljudskih istina. Da svoju djelatnost i jedinstvenu spoznaju omogući, ljudski je duh bio prinuđen nametnuti pojavnomu svijetu svoj zakon. Do istoga rezultata dolazimo, ako kauzalni zakon promotrimo gledom na sadržaj; jer ovaj kaže samo to, da treba da svaka stvar ostane sebi jednaka, ili da jednakim uzrocima treba da odgovaraju vazda jednake posljedice. To pak drugim riječima znači: da duh pravila svoga vlastitoga bića nameće pojavama kao zakon.

Stoji li to, onda kauzalni zakon nije prije svega nikakovo iskustvo, nego je, kako Paulsen[2] bez oklijevanja tvrdi, samo aksiom ili presumpcija, učinjena u svrhu općenoga i jedinstvenoga shvatanja svijeta. A ouda je razumljivo, zašto se sa jednakom sigurnosti i dosljednosti vazda i svuda ne izriče, nego ga ljudi postaju sebi postupno svijesni s razvojem duševnoga aktiviteta.

Nu ako je prema tomu općena zakonost samo zahtjev ljudskoga duha, pita se: odakle polazi, da se realnost tomu zahtjevu doista i pokorava? Kant je, kako je poznato, uzimao, da je kauzalitet poseban oblik našega razuma, a što u taj oblik ne pristaje. toga da razum naprosto ne shvata. Ali kad bismo i samo dio svemira duhom našim shvatali, ili drugim riječima, kad bi se i samo neke stvari s oblicima našega razuma podudarale, dakle njima bile prilagođene, moralo bi ipak i to podudaranje ili ta prilagodba imati razlog svoj: samo što se taj ne bi više nalazio u subjektivnom duhu, nego u stvarima samim.

Što odatle s logičkom nuždom slijedi, razbira jamačno svatko. Ako stvari same o sebi pute na neku objektivnu inteligenciju, onda prema njezinu razumu ne samo da mora biti udešena i sva

[1] System der Philosophie I. Berlin, 1902. str. 229, 266.
[2] Kants Verhältniss zur Metaphysik, Stuttgart 1900. str. 32.

realnost, nego mora i realnost sama biti u neku ruku duševne naravi. A imade li se naša predmnjeva o kauzalnoj zakaričenosti pojavnoga svijeta odbijati na težnju našega duha, da se u bivstvu svome prirodi nasuprot održi, onda je i ta predmnjeva očito religiozne ili, ako volite, teleologičke naravi: kao što je historijski posmatrana u današnjem našem duševnom životu doista u svezi s monoteističkim shvatanjem božanstva. A napokon slijedi iz rečenoga, da misao nužnoga kauzaliteta niti jest niti može biti u protivuriječju s vjerom u svemoć vrhovne inteligencije, jer se kauzalitetom samo pobliže označuje način djelatnosti božanstva. I tako se evo prikazuje vjera nužno najdubljim korijenom snažnoga duševnoga života i najjačim bedemom protiv znanstvenoga i etičkoga skepticizma.

Ali kad ti moji izvodi i ne bi stajali, još uvijek bi bilo opravdana razloga tvrditi gospodstvo duha nad prirodom i pravo svršnosti — ako ne kao opreke čisto mehaničkomu shvatanju svijeta, a ono kao njegove dopune. A to nije samo mnijenje filozofa, nego i trijeznijih prirodoslovaca. Jednako neopravdana kao vitalizam, kaže biolog Hertwig, mehanistička je dogma, da je život u svim svojim složenim pojavama samo nekaki kemijsko-fizikalni problem — dok će u zbilji između organizma i neorganizovane tvari ostati trajno nepremostiv jaz: bude li mehanizam kod onoga prvoga i sasvim utvrđen.[1] A botanik Reinke raspravljajući o toj razlici veli: Činjenica je, da i kod najjednostavnijih jednostaničnih živih bića sva protoplazma potječe od neke predašnje protoplazme, sva stanična jedra i bojonoše od predašnjih jedara i bojonoša, pače svaka nukleinska nit od predašnje takve niti — jer svi ti stanični organi mogu samo diobom srodnih organa nastati.[2]

A što će time da kažu ti stručnjaci? Ni više ni manje, nego da prvotno postanje organizama ostaje neponjatno, pomišljali ga sebi oblikovanjem iz vana ili nalik staklarskomu obrtu iz nutra.

Do slična rezultata vodila je i dugoljetna rasprava o vrijednosti energetičkoga zakona, tako unutar teorije psihofizičkoga, kako i unutar hipoteze isključivoga prirodnoga kauzaliteta. U toj vrlo poučnoj raspravi bit će svakako najzanimljivije, da Mayer, koji je rečeni zakon s Helmholtzom konačno odredio, sam zahtijeva

[1] Die Entwicklung der Biologie im 19. Jahrhundert. (Verhandlungen . . . 1901. I.) str. 53.

[2] Die Welt als That. Berlin 1903³. str. 175.

njegovo ograničenje. Po Mayerovu se mnijenju ne može taj zakon primijeniti već u fiziologiji, u koliko bilinstvo na vrlo čudan način stvara ternerne i kvaternerne kombinacije, koje se na umjetnom putu ne dadu nikako polučiti, i u koliko u živoj prirodi imade oplodnje i rađanja, kojima u fizici ništa ne odgovara. A onda se zakon energije ne da provesti ni u području duševnom. Snošaj misli prema moždanima isporeduje Mayer brzojavnom saopćivanju, koje se doduše bez nekoga istodobnog kemijskog procesa ne može zbivati, ali se sadržajno ni na kaki način ne smije držati funkcijom procesa elektrokemijskoga.[1]

Neka reakcija protiv energetičkog zakona javlja se pače već i na području fizikalnom. Boltzman proglasuje izvođenje cjelokupne fizike iz principa energije ne samo idealom daleke budućnosti, nego i sumnja, hoće li mehanički modeli dovijeka postojati ili će se obrnuto nemehanički pokazati boljima.[2]

Ako nakon svega toga uzmemo na um, da je zakon o uzdržanju energije svakako glavno, da baš ne kažem sve, što je mehaničko tumačenje prirode do danas polučilo, onda ćete dopustiti, da shvatanje fizikalno-kemijskoga svijeta, pogotovu pak čitavoga čutilnoga svijeta kao isključivoga sistema, samo je nedokazana hipoteza. U tom pak slučaju nije zasezanje duševnih sila, bilo ljudskih bilo nadljudskih, u čutilni svijet — uzevši dakako, da se zbiva na redovan način a ne kao kod spiritističkih pojava — u protivurječju niti s činjenicama niti s metodama prirodnih nauka.

No ti rezultati ne zadovoljavaju još uvijek sve potrebe našega duha. Uz ideju općene zakonosti kao posljetka svojstvene težnje duha, niču u njegovim dubinama pod borbom i bolima još i ideje odgovornosti, krivine i kažnjivosti, ili ukratko: voljne slobode. Da ni te ideje ne obaraju zakonosti, slijedi odatle, što i grijeh i krivina imadu svoje strašne zakone. Biva li pak time još jasnije, da je misao nužne zakonosti samo jedan način našega shvatanja, koji sadržinu duha potpuno ne izriče, onda ne samo da se sloboda volje ne smije poricati, nego se baš mora staviti o bok nuždi. Oba shvatanja skupa izriču tek čitavu sadržinu duha; o sebi se sa strogom dosljednosti ne dadu nikako provesti. Zakonost bez

[1] Mechanik der Wärme, Stuttgart 1874². str. 316 . . .

[2] Über die Entwicklung der Methoden der theoretischen Physik (Verhandlungen . . . 1899. I.) str. 115, 121 . . .

slobode vodi do bezdušna mehanizma, sloboda bez zakonosti opet do anarhijske samovolje.

Nu onda smo, reći će gdjetko, u posvemašnjem dualizmu, dok naš duh zahtijeva jedinstveno shvatanje svijeta. Tu mora da je po srijedi neko nesporazumljenje; jer duh ne može zahtijevati nešto, što ga poput mehaničkoga shvatanja svijeta potpuno ne zadovoljava. Rečeni prigovor počivat će ili na krivom tumačenju jedinstvene težnje našega duha, ili na neispravnom shvatanju dualizma. Jedinstvena se težnja našega duha tiče samo sveze pojava, nipošto pak njihove tobožnje istovrsnosti ili pače jednote. Duh ne podnosi samo osamljenosti (nesaveznosti); razlikost mu nigdje ne smeta. Zato se dualizmu, koji fizično i psihično dovodi u svezu, te među njima baš tako kao i među pojedinim pojavama objektivnoga svijeta dopušta zamjenito i uzročno djelovanje, ne smije prigovarati, da duha ne zadovoljava — navlastito gdje je iskustvo pokazalo, de su se svi metafizički pokusi, koji su išli za tim. da umanje raznovrsnost djelatnih uzroka u svijetu, jadno razbili. Metafizičkomu umovanju ne može dakle razborito biti zadaćom reduciranje raznovrsnosti i razlikosti, nego isključiva njihova spojivost. K tomu ne treba zaboraviti, da za valjanost metafizičkoga stajališta nema uz logičku dosljednost drugoga mjerila do njegove primjenljivosti. A u tom se pogledu ne može s dualizmom takmiti ni jedno metafizičko stajalište; jer se s njime ne slažu samo najbolje psihologija i teorija spoznaje, nego, kako vidjesmo, i prirodne nauke, napose pak biologija.[1]

Što se tiče evolucije, to duševnoj potrebi kauzalnoga tumačenja zadovoljava već općena misao razvoja do sve viših i diferenciranijih tipova, kako su je u svoje vrijeme Lyell, Lamarck i Goethe nabacili. Nu Darwin i Haeckel su tu misao empirijskim sredstvima i uzgojnim pokusima uzvisili do nauke o transformaciji vrsta i općenoj descendenciji. Kako baš te dvije teorije skupa sačinjavaju ono, što se obično darwinizmom zove, treba da na njih nekolike primjedbe nadovežem.

Iznenađuje naime, da se s darwinizmom kao velikom stečevinom još uvijek u znanosti računa, ako i sumnje nema, da je u njemu gotovo sve postalo kolebljivo. Fleischmann primjerice ne će ništa više da zna o vezi životinja, i zahtijeva od prirodnih nauka. da se bave samo oko opisivanja. O genetičkom snošaju žive prirode

[1] Külpe: Einleitung in die Philosophie. Leipzig, 1898. str. 145 ...

neka se dotle šuti, dok se ne uspije neke pojave ad oculos demonstrirati. Kako pak to ne će jamačno nikad uspjeti, misli Fleischmann, da je najbolje prepustiti to čistoj filozofiji, koja s egzaktno empirijskim istraživanjem nema nikakva posla.[1] Pauly proglasuje ideju o mijeni organskih forama neprolaznom, ali prirodnu selekciju neupotrebljivom, te se poziva na psihologički organizmima imanentni princip, koji direktno stvara svrhovitosti, kako ih traži život. čije potrebe ne mogu čekati.[2]

Vrlo poučna je u tom pogledu rasprava, što ju je u bečkom filozofijskom društvu izazvalo čitanje fiziologa Kassowitza o krizi u darwinizmu. Uz općeno odobravanje citirao je taj učenjak mnijenje heidelberškoga zoologa Driescha, da darwinizam pripada povijesti poput drugoga čudovišta našega stoljeća: filozofije Hegelove. Oboje da su varijacija o istoj temi: kako se cijela generalizacija vodi za nos, ali ne služi nipošto tomu, da ugled ovoga stoljeća pred poznijim generacijama povisi. Kassowitz je na to definitivno otklonio teoriju descendencije.[3]

Biolog Hertwig drži, da su današnji organizmi doista pod drugim oblicima živjeli u prošlosti, ali ti oblici da se iskustvom ne dadu nipošto odrediti. Evolucija i selekcija počivaju po njegovu mnijenju na različitom tlu.[4] Do slična zaključka dolazi i botanik Reinke, koji inače uzima mnoštvo prvotnih oblika. Po njegovu mišljenju nije vjerojatno, da bi se pojedine nama poznate vrste makar i s većim dijelom razvile bile uzamjenom transformacijom.[5]

Iz svega se toga vidi, da prirodne nauke napuštaju čisto mehaničko tumačenje organskoga života, koje računa tek s izvanjim dojmovima, i da se vraćaju na Baerovo i Wigandovo stajalište, po kojemu organizmi imadu težnju razvijati se prema svrsi. I Reinkeove su dominante dakako samo takva svrhovita težnja. Kako time u prirodne nauke ulazi opet idealni teleologijski princip ne iznenađuje, što Cossmann raspravlja već o teleologijskoj

[1] Die Descendenztheorie. Gemeinverständliche Vorlesungen. Leipzig, 1901.

[2] Wahres und Falsches an Darwins Lehre. München, 1902[2].

[3] Vorträge und Besprechungen über die Krisis des Darwinismus. Leipzig, 1902.

[4] Nav. djelo str. 46.

[5] Nav. djelo str. 438.

zakonosti i zahtijeva, da joj se gledom na tumačenje prirode jednaka vrijednost prizna kao i kauzalnoj.[1]

Sto se pak evolucije o sebi tiče, to je ne prihvataju samo stručnjaci s područja prirodnih nauka, nego joj se naklanjaju zastupnici svih nauka uopće — ne izuzevši dakako ni teologe. Bio čovjek monist ili teist, reče učeni jezuit Wassmann na poznatoj raspravi o evolucionom problemu u Berlinu, nauku o evoluciji može jednako prihvatiti . . . jer je ta teorija gledom na shvatanje svijeta uopće indiferentna.[2] Petavel-Olliff navodi cijelu čitulju engleskih i francuskih tako protestantskih kao i katoličkih teologa, koji su pristaše evolucije. Danas ne treba zaboraviti, da s prihvatom evolucije nije još ništa odlučeno ni glede sveze čovjeka s ostalim živim bićima, ni glede osobite razlike između njih. Da je čovjek jedini došao do samosvijesti, govora i vjere, i da je jedini proživio duševnu povijest, ostaje uza svu evoluciju neoboriva činjenica. Sumnjati se doduše ne da, da i životinje viših vrsta imadu neku inteligenciju, a individualizovanje, na kojem razvoj ljudstva počiva, da je u samoj prirodi osnovano. Ali to sve dokazuje samo to, da s položajem čovjeka nije učinjen nikaki skok. S druge strane opet ne bi bilo samo krivo izvođenje, nego baš rušenje činjenica, kad bismo se postupnim razvojem dali zavesti, da ignorujemo utvrđene kvalitativne razlike. Čovjek nema samo savršenije fizičko ustrojstvo i visoku mjeru spoznaje, nego on služi ujedno dokazom: da obični razvoj u području fizičkom može pratiti i neobični u području psihičkom. Taj prijelaz kvantitativnih razlika u kvalitativne čini razumljivo: zašto li se kod čovjeka prenosi težište sve više na unutarnji život — čijom se sadržinom, napose pak idealima, konačno sasvim od životinje udalji. Kad vjera u neumrlost duše ne bi imala svoje uporište u metatizičkom shvatanju bića njezina, ona bi ga mogla naći i u rečenom progresu.

Drugo je pitanje: kako je s teorijom evolucije u području ljudske povijesti. Monisti drže, da je primjena evolucije na povijest ljudstva oborila bitne uvjete i oznake kršćanske vjere; jer evolucija traži religijsko povjesno shvatanje kršćanstva. Ako je pak kršćanstvo pojava vjerske povijesti, onda niti mu pripada apsolutni značaj, niti ima vrhunaravni početak. Kao momenat vjersko povjesnoga

[1] Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart, 1899.

[2] Der Kampf um das Entwicklungsproblem in Berlin. Freiburg i/B. 1907. str. 15.

[3] Le plan de Dieu dans l'évolution. Lausanne, 1902. str. 40 . . .

razvoja podvrženo je kršćanstvo poput svake druge pojave kauzalnomu zakonu. Uvjetovano pak sámo prijašnjim pojavama, postaje u daljem tijeku nužno uvjetom za nove i više stupnje razvoja.

To shvatanje imade doista pravo, što kršćanstvo promatra u snošaju s cjelokupnim razvojem i što ga prema tome dovodi u vezu s povjesnim uvjetima njegovim. To se činilo, otkad kršćanstva uopće ima. Jer što drugo znači Spasiteljevo očitovanje: da nije došao, da razriješi zakon i proroke, nego da ih ispuni[1]; ili Pavlova izjava: da je zakon uzgajao izraelski narod za Krista[2] — ako ne znače priznavanje historijske uvjetovanosti kršćanstva?

Ali rečeno shvatanje imade bezuvjetno krivo, što pojam razvoja očito istovetuje s beskrajnim nekim procesom: jer on apsolutne svrhe nikako ne isključuje. Pojam razvoja kaže naime samo to, da je svaka pojava uvjetovana predašnjima. O kakvoj tvrdnji, da bi taj proces morao biti beskrajan t. j. da nikad ne bi mogla nastupiti pojava, koju druga ne bi izmijenila, jer znači završetak razvoja — o takvoj tvrdnji, rekoh, nema u pojmu evolucije ni traga. Što više. Analitičkim promatranjem toga pojma dolazimo baš do protivna rezultata. Ako rečenu posljednju svrhu iz pojma evolucije izlučimo, onda se raspada i promeće u pojam pukoga kauzalnoga slijeda. Što taki slijed čini razvojem, baš je ta pojava, da se svaki njegov novi momenat, isporedivši ga s predašnjima, prikazuje kao napredak. Misao pak naprednoga bivanja jest bez sadržaja, ako nema stalna mjerila — a to se mjerilo može steći samo priznavanjem posljednje svrhe. Čovjek može dakle historijsku uvjetovanost kršćanstva i priznati, a da time u isti mah ne poriče i apsolutni značaj njegov. Zato se i tvrdnja: da je vjerska povijest u kršćanstvu svoju posljednju svrhu polučila — samom mišlju evolucije nipošto ne pobija.

A isto vrijedi i o vrhunaravnom početku kršćanstva. Evolucionom se mišlju ne iskazuje ništa o zadnjem uzroku povjesnoga procesa, jer prirodne nauke, kojima ta misao u zbilji pripada, imadu posla samo s uvjetima bivanja. Zadnji uzrok zauvijek je otet njihovu istraživanju. Zato ako se misao razvoja i primijeni na povijest vjere, te u njezinu povodu nađu pojedinim vjerskim pojavama uvjeti, bilo u psihičnom bilo u povjesnom životu ljudstva, — time

[1] Matej V. 17.
[2] Poslanica Galaćanima III. 24.

nije još ništa odlučeno protiv zadnjega uzroka, ili što je isto: protiv kauzaliteta vrhovne inteligencije.

Nu sve to zasijeca više u teoriju; a imade prigovora kršćanstvu, s kojima se i u životu čvrsto sastajemo. Dopustite, da ih se u kratko taknem, i onda da završim. Kršćanstvo je, govore neki, naravi transcendentalne. Ono vječnosti za volju žrtvuje svako prostodušje, te je po tomu protivno ne samo životu, nego i kulturi. Navlastito se s potonjom ne će nikako da sprijatelji. Na to mi je ovo primijetiti. Istina je, da je kršćanstvo transcendentalno i da ta transcendentalnost sačinjava najnutarniju bit njezinu. Pomisli na vječnost ne može se odreći, jer se ne može odreći vjere: da putovi ljudski vode u vječnost. Tko tu crtu vječnosti smeće s uma i uzima kršćanstvo pod neku kulturnu moć, ne ogrješuje se samo o njezinu bit, nego i o historijsku činjenicu njenu. Spasitelj nije svoje poslanstvo nazrijevao u tomu, da ljude na zemlji udomi, nego u tomu, da ih podigne nad ovaj svijet: podavši im nazor o drugom vječnom svijetu.

Ali odatle ipak ne slijedi, da kršćanstvo obara čuvstvo zavičajnosti za ovozemstvo. Budemo li na kratko vrijeme bačeni u tuđi kraj, ne možemo se u njem udomiti. A slično se dešava ljudima za ovozemnoga života. Razlika se sastoji samo u tomu, što je i potpun ljudski život omjeren o vječnost neizmjerno kratak, dok je u rečenom slučaju bar donekle odrediv. Ali i tu odlučuju konačno činjenice, a nipošto želje ili iluzije. Imade vrlo jednostavna ali neoboriva činjenica, koja ne dopušta, da se na zemlji udomimo. Ona je doduše brutalna, ali stim realnija. A to je otvoren grob. Kako ne stoji do nas, hoćemo li u ovom ili u drugom svijetu tražiti svoj zavičaj — imade pitanje zapravo glasiti: jesmo li bez zavičaja ili pak nam je zavičaj u vječnosti?

Odgovor, što ga na to pitanje podaje kršćanstvo, ne odaje ni iz daleka, da bi ono omalovažavalo zemaljske stvari. Baš obrnuto je istina. Budući naime zemaljske stvari da nemaju nikakve trajnosti, može im bitnu vrijednost prisuđivati samo mašta. Pravi smisao dobivaju tek onda, ako se dovode u vezu s nečim zaista trajnim. Sub specie aeternitatis rješavaju se ništavila i stječu uvjetovani dio bitne realnosti. Tako kršćanstvo ne samo da ne poriče, nego baš ustvrđuje život. Ono je pače najjača tvrdnja života, što je uopće ima.

Tako isto nije kršćanstvo ni protiv kulture, jer ono i njezinu pojmu daje tek pravo značenje. Mi smo se istina već davno navikli hipostazirati kulturu kao neku usebnu i zasebnu veličinu, ali

da je to posljedak mitologičkoga, ljudima svojstvena maštanja, davno je također utvrđeno. Ono, što kulturom zovemo, u zbilji je samo apstrakcija, koja rezultate ljudskoga djelovanja zbija u jednu pojmovnu cjelinu. Realnost joj pripada tek u snošaju prema čovjeku — do čije vrijednosti stoji i njezina vrijednost. Ako je čovjek kao zastupnik njezin puka sjena, gubi i ona značenje svoje. Tu ne pomaže ništa ni pozivanje na čovječanstvo; jer ni to nije realnost, koja bi o sebi postojala. Čovječanstvo je slijed ljudi. Zbrojimo li milijune ništica — zbroj ostaje u zbilji jednak ništici Čovječanstvo, u kratko, imade samo toliko bitne realnosti, koliko je pojedinac imade. Ako je potonji ništetna sjena, koja u žurbi prolazi pozornicom, da se u njenim dubinama za uvijek izgubi; ako je plahi val, što ga okean samo na čas iz svojega bezdna digne, da ga bez glasa i traga opet u njem pohrani — onda pod dojmom ništetnosti ne stoji samo čovječanstvo, nego i sva ljudska kultura. Pravo značenje može kulturi dati samo kršćanstvo, jer je ono smatra životnim radom takih duševnih sila, koje pute na vječnost.

Misao kulture ne može se uostalom uopće trajno držati, ako se ona priveže sasvim uz ovozemstvo; jer iskustvo pokazuje, da se obožavanje kulture i apsolutno cijenjenje zemaljskih stvari promeće s unutarnjom nuždom u pesimizam. Ili tko ne zna, da je Hegesias, posljednji zastupnik kirenejske škole, kojoj je ovozemstvo bilo idealom, nagovarao na smrt, otkale mu i pridjev πεισιθάνατος: a svatko znade iz novina, da se obožavanje života svršava danas ponajviše negacijom njegovom. Kršćanstvo drži u tom pravu sredinu. Spoznavajući relativitet tako života kao i kulture, ograničuje vrijednost obojega; ali unutar tih granica zajamčuje baš svojom transcendentalnosti obadvoma pravu, ako i uvjetovanu vrijednost.

Iz ovoga se jamačno razbira, da kršćanstvo ne zastupa ipak toliko nazor o svijetu, koliko nazor o životu. Kako se pak u životu radi o vrednotama i dobrima: rješava kršćanska vjera za pravo problem vrednote uopće. Odričući životu, kaki jest, apsolutnu vrijednost, nastoji ga dovesti u neposrednu vezu s vječnim, komu apsolutnu vrijednost prisuđuje. I to je, što se vulgarno spasenjem zove. Nu s druge se strane ne može poricati, da i znanosti — ne gledajući na etiku, koja s vjerom u natjesnijoj svezi stoji — raspredaju pitanje o vrednotama: otkale je onda razumljivo, da tu i tamo primaju i one neku vjersku oznaku. Navlastito se monizam u svojoj dogmatičkoj nametljivosti sve više izgrađuje u nekaki

vjerski sistem. U toj će pojavi trebati da se i traže razlozi borbe, koja se sve strastvenije vodi između pristaša različitih znanstvenih sistema u jednu ruku, a između njih i pristaša kršćanskoga shvatanja u drugu.

Nu ako je životu kao praksi za dalji razvoj njegov i potrebna borba — teoriji prija svakako više mir. Bez mira ne možemo doći ni do trijezna prosuđivanja znanstvenih rezultata, kamo li do donačne ocjene o njihovoj objektivnoj vrijednosti. A baš u povodu tih djelatnosti nikla je čitava literatura kao bilanca o spominjanoj borbi. Tu nalazimo imena francuskih akademika Ollé-Laprunea[1], Blondela[2] i Lapparenta[3], engleskoga državnika Jamesa Balfoura[4] i američkoga filozofa Williama Jamesa[5], monakovske profesore Dippea[6] i Güttlera[7] — da i ne navodim imena s katoličko teologijskoga područja Thamirya, Pescha, Cathreina i drugih. Što čovjek radnjama tih umova stječe, jest dvoje. Jedna sokratska spoznaja, da u cijelosti vrlo malo znamo, a ono što znamo, da ne daje povoda borbi protiv kršćanskoga shvatanja svijeta. Drugo, tvrdo uvjerenje, da se onkraj znanstvenih područja kriju daleko zamašniji problemi, nego što su oni, kojima se ovkraj muči duh naš.

I ja sam svršio.

---

[1] La philosophie et le temps present. Paris 1898[3]. Le prix de la vie. Paris 1900[7].
[2] L'action. Paris 1908[2].
[3] Science et apologétique. Paris 1908[2].
[4] Die Grundlagen des Glaubens. Königov prijevod, Leipzig, 1896.
[5] Der Wille zum Glauben, Lorenzov prijevod. Stuttgart 1899.
[6] Naturphilosophie. München, 1907.
[7] Wissen und Glauben. München 1904[2].